

Laval théologique et philosophique



Originaire et *eschaton*

Ghislaine Florival

Volume 57, numéro 3, octobre 2001

L'oeuvre de Jean Ladrière

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401375ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401375ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Florival, G. (2001). Originaire et *eschaton*. *Laval théologique et philosophique*, 57(3), 421–446. <https://doi.org/10.7202/401375ar>

ORIGINAIRE ET *ESCHATON*

Ghislaine Florival

Institut supérieur de Philosophie
Université Catholique de Louvain

RÉSUMÉ : *Cet exposé cherche à mettre en valeur une ligne de force présente dans toute l'œuvre de Jean Ladrière : celle d'une téléologie comprise entre la provenance de la corporéité, originellement affective et culturelle, et la tension destinale de l'existence ouverte à la donation « événementielle » du sens. La deuxième partie s'attache à analyser les structures de l'affectivité, comme soubassement ultime de « l'intuition » éthique.*

ABSTRACT : *This account attempts to underscore a main theme to be found in Jean Ladrière's whole work : that of a teleology to be found between the origin of corporeity, affective and cultural, and the ultimate tension of existence opened to the advent and donation of meaning. The second part concentrates the analysis on the structures of affectivity, as the ultimate grounding of ethical intuition.*

La rétrospective quasi paraphrasée de quelques écrits, répartis dans le temps, de Jean Ladrière, n'a d'autre objet que de mettre en évidence un thème qui se tient à l'horizon de toute son œuvre : le mouvement téléologique de l'existence dans son caractère eschatologique. Ce qui est remarquable chez le philosophe des sciences et le métaphysicien-phénoménologue, c'est d'avoir repéré une certaine connivence entre la position épistémique de la Science et l'acte événementiel qui relève de la Foi. Faire l'analyse du champ de l'historicité, c'est interroger l'existence à partir de sa donation originaire jusqu'en sa finalité ultime qui l'ouvre à la visée de l'*eschaton*. Ce fil conducteur dans l'œuvre me donnera l'occasion, en fin de parcours, de réinterpréter le « sens » affectif de la dimension originaire et d'y repérer ce qui fait la spécificité qualitative de l'expérience éthique.

I. EXPÉRIENCE EXISTENTIELLE

1. La méthode réflexive

Comprendre l'expérience, c'est en réfléchir le sens. Mais « la réflexion ne peut être purement et simplement le dire de la présence de l'expérience à elle-même¹ », au risque d'être purement formelle et de manquer la réalité comme présence. Il y a réflexion seulement si l'exigence d'unité qui transit les contenus d'expérience trouve

1. Jean LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, Tournai, Casterman, 1972, p. 139.

à s'y actualiser. La réflexion n'est pas postérieure, elle précède les contenus d'expérience sur le mode pré-réfléchi. Elle est « l'exigence qui les porte et leur donne leur énergie constitutive ». C'est pourquoi elle doit aller jusqu'au bout d'elle-même, assumer l'ensemble des manifestations diversifiées des phénomènes donnés, tout en leur assurant le retour à l'unité. La réflexion s'impose donc une constante interprétation des liens qu'elle établit entre les données particulières et la totalité qui en fonde l'unité. Mais la réflexion n'a qu'un rôle médiateur, elle ne peut offrir une interprétation totale, parce que l'existence humaine est fondamentalement « en suspens de son propre sens² ».

Dès ses premiers écrits, Jean Ladrière s'interroge sur les rôles respectifs de la Science et de la Foi — considérés habituellement depuis la modernité comme totalement autonomes. Par un double questionnement il met en parallèle la radicalité de l'expérience existentielle et la dimension indéfiniment extensive de la recherche scientifique. Deux recueils d'articles — *Vie sociale et destinée*³ et *La science, le monde et la foi* —, expriment symétriquement cette complémentarité. Il y a lieu de comprendre, d'une part, la manifestation de l'objectivité du monde, le cosmos sur lequel la science moderne s'interroge en en prenant possession de façon autonome à l'aide des technologies ; d'autre part, la question de l'existence en situation face au problème contemporain qui préfigurait la mondialisation, particulièrement comme relation éthico-politique. Il s'agit donc là du double mode de présence à l'expérience : la science et l'existence.

Parallèlement à ces axes de réflexion s'impose le problème du temps. Le recours au temps objectif en science, lié à la factualité empirique, donne effectivement à l'expérimentation instrumentale son caractère analytique, mathématisable. Par ailleurs, le problème de l'histoire devient le critère majeur du « sens » téléologique, qu'on l'interprète dans sa finalité objective (société future, au sens marxiste), ou au sens herméneutique (« l'errance » d'après Heidegger). Les enjeux du questionnement sur le temps font effectivement l'objet de la réflexion rationnelle⁴. La philosophie y conquiert son rôle médian en mettant justement en perspective les visées ultimes, apparemment contradictoires, de la Science et de la Foi. Leur fondement commun, c'est l'existence, même si la distinction entre trans-réalité et nature conduit « à considérer religion et science comme deux possibilités essentielles de l'existence, ayant chacune ses titres d'authenticité et son champ propre d'effectuation, et à les situer comme deux puissances spirituelles totalement extérieures l'une à l'autre dans le champ général de l'expérience⁵ ».

2. *Ibid.*, p. 140.

3. Jean LADRIÈRE, *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973, 227 p.

4. Cf. l'analyse plus récente, « La perspective eschatologique en philosophie », dans *Temps et Eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Cerf (coll. « Académie internationale des sciences religieuses »), 1994, p. 188.

5. Ce texte récent de Jean LADRIÈRE, « L'ultime du savoir et la rencontre de l'Ultime. Religion et sciences », *Archives de philosophie*, 63 (2000), p. 191-192, ne fait que confirmer la position plus ancienne.

Mais justement ne doit-on pas mettre en question la radicalité de cette distinction ? Il faut revenir à leur pré-compréhension existentielle. D'un côté, la science est l'ensemble des connaissances établies répondant aux critères de légitimité qui les définit selon des propositions « scientifiquement établies ». Mais ces propositions sont toujours momentanées, remaniées à l'intérieur d'un procès qui a une provenance et porte en lui un avenir. Sa première démarche est de l'ordre de l'intuition : elle fait voir ce qui est déjà de l'ordre du savoir. Une deuxième démarche est de l'ordre de l'objectivation théorique, c'est une construction, qui est aussi une abstraction, mais qui permet de passer de la pré-compréhension existentielle à une compréhension articulée. Elle permet de reconstruire le phénomène et de comprendre le procès par lequel il se phénoménalise, ce qui donne accès au monde auquel il appartient. De ce fait, même partiel, il préfigure une compréhension de l'universel. Le troisième moment est celui de la compréhension réflexive « qui revient sur le parcours en recueillant ce qu'il annonce » et qui se caractérise comme vision totalisante, « saisissant comme d'un seul regard le champ universel de la phénoménalisation⁶ ». La promotion scientifique se prend à l'intérieur d'un horizon expérimental qui se projette vers un avant, lequel ne lui donne sa stabilité présente que grâce à l'enclos du champ futur qu'il vise justement à connaître. Ainsi la structure d'horizon, en science, est celle d'une possibilisation, toujours dispensatrice d'un donné objectif, appuyé sur le fond de nouveaux possibles. Ceux-ci fonctionnent les uns par rapport aux autres comme repères limitatifs d'une unification à la fois progressive et récapitulative du champ objectif. En un sens, l'horizon constitue l'unité du champ objectif, c'est une unité positive à chaque fois plus englobante.

De l'autre côté, la Foi ouvre l'existence vers sa visée eschatologique dans l'engagement d'un acte singulier. Elle promeut dans l'avenir l'existence présente en y creusant l'attitude effective de l'espérance, celle d'un salut pour chacun et pour tous. La notion d'*eschaton*, comme dimension eschatologique de l'expérience religieuse, n'est pas dépendante du mouvement de l'histoire, elle n'indique pas un horizon temporel, qui reste encore lié à l'effort de conceptualisation. Elle en appelle au contraire au mystère indécidable d'une plénitude de sens, elle n'est même plus portée par l'avenir d'une temporalité vécue ou possible mais se projette au cœur du désir singulier de tout existant, comme l'expression de sa propre vérité d'être, celle d'un ultime salut. Dès lors la philosophie, qui doit rendre compte de la promotion rationnelle de la réflexion sur elle-même, va-t-elle saisir une connivence entre ces deux ouvertures horizontales, scientifique et existentielle ? Il y va du procès téléologique de l'histoire comme aussi de l'espérance événementielle du projet d'existence. Dès lors, ne faut-il pas à l'inverse rechercher plutôt du côté de l'ancrage de l'existentiel originaire la trace de l'action donatrice, celle du désir, qui révèle le « sens » ? Tout au cours de son œuvre, le philosophe va maintenir la tension de l'historicité entre les thèmes

6. *Ibid.*, p. 193. Jean Ladrière montre comment la pensée scientifique n'est pas radicalement séparée de la pensée spéculative et comment elle croise d'une certaine manière, comme elle, la composante cognitive de l'expérience religieuse.

corrélatifs d'enracinement (originaire, provenance) et de finalité (téléologie, *eschaton*).

2. Téléologie et enracinement

Nous lisons déjà dans l'exposé de 1958 (« Le destin de la raison et les tâches de la philosophie⁷ ») : « [...] la philosophie, ce n'est rien d'autre que la vie elle-même, lorsque, dans la stricte ordonnance d'un système conceptuel, elle rejoint la plénitude de son auto-compréhension ». Celle-ci ne peut être qu'historique, c'est-à-dire « liée au développement général de la culture dans laquelle les possibilités de la raison apparaissent et prennent forme ». Appuyant sa pensée sur le dernier Husserl — *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* —, Jean Ladrière rappelle que l'intersubjectivité absolue qui manifeste l'objectivation de l'humanité en totalité, en tant que vie transcendantale dans l'incessante « constitution du monde », est aussi l'instance qui dévoile « le monde qui est⁸ » (la *Lebenswelt*). Cette découverte husserlienne constitue la reconnaissance de l'ultime auto-compréhension par laquelle l'être de l'homme est appelé à la vie dans l'apodicticité : la vie se comprenant comme « vie » rationnelle dans une « volonté » d'être rationnelle, c'est-à-dire dans son vouloir le plus intime d'être homme en tant qu'homme. C'est pourquoi l'homme est « un être téléologique et un devoir-être » en chaque action et en chaque comportement : « le *telos* apodictique n'a donc pas d'autre forme qu'une auto-compréhension de soi dans la forme de la philosophie⁹ ».

Mais que veut dire cette auto-compréhension¹⁰ ? La réponse concerne la relation historique sous l'angle d'un développement téléologique, lequel assume le développement général de la culture. L'histoire détient l'accomplissement des différentes possibilités de la raison en ses différentes formes. Elle promeut dès l'origine le devenir de la pensée, son « sens ». Ainsi la question de la raison s'est cherché très tôt un fondement chez les Grecs, où naît la démarche de démythisation culturelle mythico-religieuse, puis au Moyen Âge chrétien, où la philosophie s'intègre à la croyance en une vie surnaturelle. Dans les temps modernes, la raison trouve son point d'ancrage dans le contexte de la culture scientifico-technique. On peut dès lors justifier les fondements de la science positive et établir une séparation nette entre le domaine de l'objectivité physico-mathématique et le domaine rationaliste des évidences ultimes, celles du Cogito. Celles-ci sont d'ailleurs très vite relativisées dans la mesure où le sujet transcendantal, en soumettant la métaphysique à la critique de la Raison pure, y perd son autonomie. Toutefois Hegel redécouvre le processus évolutif de la vie.

7. Jean LADRIÈRE, « Le destin de la raison et les tâches de la philosophie », dans *Vie sociale et destinée*, p. 20 et suiv. (version française d'une conférence donnée le 14 mai 1958, à l'Université Duquesne, à Pittsburgh, USA).

8. E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 304.

9. *Ibid.*, p. 305.

10. La question de l'*eschaton* est longuement étudiée dans « La perspective eschatologique en philosophie », dans J.L. LEUBA, dir., *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Cerf, 1994, p. 175-191.

L'histoire de l'Esprit engendre le devenir immanent de l'Idée qui se réfléchit dans la Nature, en même temps qu'il surmonte l'auto-explicitation compréhensive de la réflexion transcendante, finalement Subjectivité absolue ou Présence à soi réflexive de l'Esprit absolu.

Mais la construction hégélienne, dans la teneur formelle du Concept absolu, ne résiste pas à l'apport des sciences nouvelles, en particulier celles qui touchent à la subjectivité humaine. Les nouvelles psychologies obligent la philosophie à renoncer non seulement au grand rationalisme, mais surtout au dualisme de l'existence — qui opposait depuis l'Antiquité l'âme et le corps dans leur rapport de conditionnant à conditionné. Elles y soulignent au contraire l'enveloppement réciproque de l'une à l'autre. On découvre que le langage n'est pas un pur signifiant, il se prend dans le matériau même ; qu'on ne peut distinguer la pensée de son expression langagière, ni même du geste corporel qui la dit. De son côté, la psychanalyse fait émerger un sens derrière le sens apparent du rêve : « comme la vie souterraine de l'esprit qui se projette directement dans le corps sans passer à travers la conscience proprement dite », tout en contribuant à déterminer de façon décisive la vie consciente du sujet¹¹. La conscience n'est plus simplement la vie rationnelle du Cogito, ni la région pure du spirituel, elle s'incarne dans l'ancrage corporel et relève de l'historicité selon le devenir naturel des faits. Ainsi « la raison doit nous apparaître comme portée par quelque chose qui n'est pas la raison et qui cependant est encore la réalité humaine¹² ».

Cette mise en question de la raison touche toutes les relations effectives inter-humaines comme le sens vrai des sociétés : que ce soit sur le mode d'une finalité historique socio-économique (Marx), ou sur le mode de la structure d'échange non consciente des relations sociales (Lévi-Strauss). Seule l'analyse anthropo-sociologique peut les mettre au jour. D'autre part, des forces irrationnelles — affects religieux, biologiques, raciaux —, ont entraîné le cours de l'histoire contemporaine vers des dérivés tragiques que ne peuvent plus maîtriser le discours de la raison ni la pensée destinale. Celle-ci se cherche un sens en se tournant vers d'autres formes d'expression humaine, comme l'art, la religion, la communication culturelle. Est-ce la fin d'un monde d'où « les dieux se sont enfuis, un monde de silence et d'illusion où règne l'universalité sans forme de la pure absence¹³ » ?

Jean Ladrière affronte la question positivement. Il faut y reconnaître la clef d'une nouvelle conception de la raison ! Tout en méditant sur les conditions de la science — singulièrement de la science physico-mathématique —, et sur la crise contemporaine de la raison, nous nous apercevons qu'un monde idéal a été substitué au monde vrai. Il faut donc nécessairement revenir aux origines, à l'expérience anté-prédicative du monde vécu, à la *Lebenswelt*. Cette réflexion sur l'expérience, qui est aussi la réflexion de l'Ego husserlien, met en évidence les structures de l'expérience, leur rationalité, en même temps que le monde tel qu'il nous est donné. « Cela signifie que

11. Jean LADRIÈRE, *Vie sociale et destinée*, p. 25.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 27 : allusion à Hölderlin.

nous avons affaire à un élargissement considérable du concept de la raison¹⁴. » Le rationnel est devenu coextensif du « sens » de l'expérience : il existe donc une rationalité immanente au monde vécu (Hegel voyait l'Esprit présent dans la Nature).

Or cette raison cachée est productrice de « sens », elle est capable d'auto-explicitation jusqu'en son fonds originaire, son affectivité non consciente. La phénoménologie déclare que le sujet n'est ni pure passivité, ni pure activité, que la conscience est immergée dans un champ dont le sens n'est pas explicite pour lui-même, mais seulement l'annonce du « destin de la raison ». En effet la perception, qui est le type fondamental de l'expérience, en s'ouvrant à la présentation de la chose visée renvoie corrélativement au sujet temporel qui est acte de temporalisation. La tâche de la réflexion est dès lors « infinie », puisque la présence à soi de l'existence finie est traversée de déprésentification, vers le passé comme vers l'avenir. Et d'autre part, cette tâche de la réflexion s'impose comme l'exigence d'un devoir, d'un appel. Jean Ladrière engage désormais le *logos* vers une ouverture transcendantale sinon une dimension métaphysique. L'ambiguïté téléologique à l'horizon de l'existence finie doit en effet ressortir à l'ouverture infinie du sens. Ainsi l'explicitation de l'existence humaine suivant les normes de relations inter-humaines n'est que conforme à l'exigence de la raison. « Se vouloir comme raison, c'est vouloir l'avènement universel de la raison, en nous et en chacun¹⁵ », « à l'horizon de vérité comme science apodictique absolue et à l'horizon de moralité » pour une société de réciprocité absolue. Mais ce qui caractérise la « vie » de la raison, c'est l'*espérance* dans la vérité et la moralité, de l'intérieur même de la vie historique et politique. C'est elle qui donne sens actuel à chacune de nos démarches.

Cette nouvelle perspective anthropologique consacre l'échange de l'existant avec le monde, « dans la dialectique incessante qui nous fait en faisant le monde, et par laquelle le monde se fait en nous faisant¹⁶ ». De ce point de vue, le concept de *kairos* devient l'expression privilégiée pour désigner « le moment favorable marqué par le destin », il donne sens à l'accomplissement d'une liberté, à l'opposé d'une soumission de l'existence à un destin aveugle. « Ce qui arrive est quelque chose qui arrive pour nous, nous devons être capables de le reconnaître et saisir ce qui nous est présenté¹⁷. » Le sens d'une vie est alors suggéré par les moments de rencontre où s'inscrit l'espoir de la raison, comme choix d'exister *en vérité et en justice*¹⁸. Le *kairos* est un appel à dire la vérité et à faire surgir un monde en articulant dans notre action historique un système de sens¹⁹. Sans doute y a-t-il encore une vie primitive indifférenciée, le vécu qui précède la parole réflexive : c'est le sol sur lequel se sont constituées nos traditions et sur lequel aussi doit pouvoir se faire la réinterprétation de

14. *Ibid.*, p. 29.

15. *Ibid.*, p. 33.

16. *Ibid.*, p. 34.

17. « Le destin de la raison et les tâches de la philosophie », dans *Vie sociale et destinée*, p. 35.

18. Nous soulignons. Le thème est repris dans « Histoire et destinée », dans *Vie sociale et destinée*, p. 60.

19. Cf. la notion de *kairos* dans « Le volontaire et l'histoire », dans *Vie sociale et destinée*, p. 77.

l'existence dans le cadre des technologies²⁰. C'est à cet originaire qu'il faut revenir en dépit de moments de rupture ou de discontinuité dans l'existence. Le mouvement pur du *logos*, la « vie du sens », doit donc pouvoir retrouver ses assises dans sa limite antéprédicative, et de là se conquérir jusqu'à sa limite ultime annoncée par l'espérance.

Notons à ce propos qu'un texte de Jean Ladrière, « Université et liberté », paru en 2000 plus de 40 ans plus tard, reprend quasiment la même interprétation à propos de l'auto-compréhension de la raison.

L'auto-compréhension n'est pas un constat, la découverte d'un état de choses. Elle pose des déterminations, elle a un caractère volontariste. Elle n'est cependant nullement arbitraire. Elle s'élabore en fonction d'un donné, dans lequel il y a une tradition, l'état présent de la culture et des relations sociales, les possibilités objectives que comporte la situation, les appels venus de l'extérieur, et aussi les contraintes de tous ordres [...] il reste que dans l'auto-compréhension il y a un geste qui pose un choix. Ce choix n'a évidemment pas un programme détaillé, c'est une indication qui marque l'orientation et qui a le statut d'un principe d'inspiration²¹.

Par ailleurs, l'expérience spirituelle annoncée, que le discours philosophique anticipe, est au-delà du discours, « elle est la découverte du soi comme présent à la totalité et la découverte de la totalité comme présente à l'intimité du soi. Ou encore elle est l'expérience de l'ouvert en tant que tel²² ».

En bref, en disant que le destin de la raison est de réfléchir sur son propre donné, le texte de 1958 cherche à se prendre dans une double direction de recherche, Science et Foi. La réflexion philosophique porte en elle l'espérance de les voir converger vers une ultime finalité. Elle ne le peut qu'en réintégrant le mouvement tensionnel de l'existence à l'appui de sa double articulation : retrouver le domaine de l'enracinement encore indifférencié de l'existant et promouvoir l'exigence de l'ouverture horizontale, théorique et pratique, afin de procéder à l'accomplissement de l'exister dans son infini appel à être. D'ailleurs « la philosophie ne peut décrire la vie de l'esprit parce qu'elle est elle-même vie du *Logos*²³ ». Elle n'est que médiatrice, entre l'antéprédicatif de l'enracinement et l'exigence téléologique de l'existence finie, elle ne peut donc que suggérer la transcendance de cet appel.

3. Philosophie et culture

La phénoménologie existentielle des premiers écrits chez Jean Ladrière rencontre dans les années septante le renouveau des échanges culturels qui ouvre la philosophie au savoir de la « différence ». À la même époque, elle s'inscrit dans la sphère structuraliste, dont la pensée systémique et scientifique s'impose au philosophe-mathématicien.

20. Cf. Jean LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité, le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier-Unesco, 1977.

21. Jean LADRIÈRE, « Université et liberté », dans A.-M. DILLENS, dir., *L'université dans la tourmente*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis (coll. « Publications des Facultés universitaires Saint-Louis », 85), 2000 ; p. 93.

22. « Le destin de la raison et les tâches de la philosophie », dans *Vie sociale et destinée*, p. 36.

23. *Ibid.*, p. 36-37.

La philosophie est devenue véritablement la science du discours, au sens éminent d'être science d'elle-même. En posant les principes de la réalité, elle pose également les principes du savoir vrai, dont elle a établi les règles : « [...] la logique qui révèle l'armature intelligible du réel fonde la possibilité du discours sur la structure même de la réalité. Elle est logique en tant qu'ontologique²⁴ ». Or un tel savoir repose sur l'idée d'une connaissance selon les principes. Mais la métaphore du principe est celle du commencement, « en lequel se trouve rassemblée toute la vertu du processus ; celui-ci n'est que le déploiement dans le temps de la force originaire contenue dans le commencement ». C'est bien ce qu'exprime la phénoménologie, qui rend compte du mouvement même de la manifestation dans son acheminement vers la perception : ce qui se montre et se donne dans la parole advient à la compréhension perceptive. Le savoir qui remonte vers la source est le même que celui par lequel ce qui vient de la source se donne au sujet, produisant dans la perception l'évidence de ce qu'il démontre. « La philosophie comme science rigoureuse » passe donc nécessairement par l'expérience et s'inscrit dans le processus de l'historicité « qui est à la fois enracinement et destinée²⁵ ».

Or la philosophie, comme réflexion sur le vécu, pose de très près le problème de la culture. D'une part l'enracinement comme liaison à l'origine — lieu où se manifeste l'originaire —, touche à ce qui fonde et ce qui institue. D'autre part, la destinée est « la dimension de ce qui s'annonce », dans le cheminement qui rétrospectivement porte en lui la tradition tout en l'ouvrant au renouveau prospectif qu'y engage son actualisation²⁶. La culture est l'ensemble de ce qui est institué, « c'est l'ensemble des formes effectives — langue, coutumes, modèles de comportement, formes symboliques, formes expressives, modèles de structuration de l'espace et du temps, instauration d'un réseau concret de relations humaines — en lesquelles la vie est appelée à prendre figure²⁷ ». Mais le discours en lequel se dit la tradition culturelle est forcément particulier bien qu'essentiellement lié à l'existentiel. Cependant, si « l'existence est ce mouvement de transcendance en lequel se joue une liberté irréductible²⁸ », la culture est un phénomène qui dépasse l'individualité, elle représente une particularité historique qui ne relève en rien de la forme de l'universel. En ce sens, la philosophie qui est l'instance réfléchissante de la culture, est bien une réflexion sur le vécu, mais elle reste seconde par rapport à l'expérience et à l'instauration effective des actions qui constituent justement les figures de l'histoire. Elle ne peut que suivre l'action, n'ayant qu'une parole réflexive rétrospective. La philosophie cherche à comprendre ce qui s'est révélé dans le cours des choses, ce qui a eu lieu en vérité comme « nouvelle figure de l'esprit ». Mais sa compréhension se fait par concepts, selon un *logos* abstrait, impersonnel. Or l'action culturelle ne serait-elle portée que par une force impersonnelle ? La liberté existentielle ne serait-elle qu'un consentement à la

24. Jean LADRIÈRE, « Perspectives sur la philosophie africaine », conférence donnée à la Faculté de théologie catholique de Kinshasa, le 23 mai 1979, *Revue Africaine de Théologie*, 5, 9 (avril 1981), p. 61.

25. *Ibid.*, p. 67.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

nécessité alors que la liberté est autonomie ? La philosophie doit pouvoir en rendre compte au-delà du discours simplement descriptif des structures constitutives de la culture, elle doit se révéler comme « parole » « en laquelle la liberté s'exprime et s'annonce²⁹ ». Ainsi la vertu de la parole philosophique n'est pas seulement « de dire l'intelligibilité du passé », ni même d'en révéler le sens instaurateur, elle fait entrer dans le présent ce qui relève de l'initiative et de l'action, elle fait précisément apparaître « ce qui n'est pas encore, le possible comme *réellement* possible³⁰ ».

Jean Ladrière en réfléchit la portée : « [...] la philosophie comme réflexion est essentiellement relative à la non-philosophie³¹. Ce n'est pas en elle que se constitue la vérité, mais dans les profondeurs d'une expérience qui est toujours en avance sur elle-même ». N'est-ce pas encore se situer dans un univers pré-philosophique, lié à la croyance, où la perception est le lieu le plus originel, « le sol premier des évidences en lequel s'enracine toute possibilité d'articulation, d'expression et d'institution, l'origine même du langage et le lieu destinal du sens³² » ? De ce fait une autre conception de la philosophie va « impitoyablement » se distancer de la croyance : la conscience critique dénonce ce qu'elle appelle l'instauration universelle du soupçon. Mais Jean Ladrière répond à l'objection : « [...] si elle prend tant d'assurance, c'est qu'elle est animée elle-même secrètement par une croyance, l'idée non démontrée ni démontrable selon laquelle il y aurait une région de la vérité authentique et selon laquelle il y aurait un pouvoir, celui de "la raison critique", capable de nous faire passer [...] du domaine illusoire des opinions vers ce royaume austère mais seul véridique », monde où règnent le déterminisme universel ou un mélange de hasard et de nécessité.

« La raison est-elle alors le pouvoir propre de l'homme ou la raison est-elle seulement la participation à un *logos* universel qui se confondrait avec la nature originelle, ou peut-être avec ce qu'il y a de divin dans le monde³³ ? » Cette question se présente effectivement selon trois applications contemporaines, relevant chacune d'une dimension historique propre. Une première interrogation pour la philosophie — essentiellement relative à la non-philosophie dans l'expérience vécue et le devenir de la diversité culturelle —, s'applique au problème de plus en plus prédominant aujourd'hui de la techno-science. En 1980, Jean Ladrière souligne que la science est devenue inséparable d'un savoir-faire rationnel, que les techno-structures ont acquis une sorte de vie autonome à travers les médiations économiques et politiques, faisant

29. *Ibid.*, p. 69.

30. *Ibid.*, p. 68, 69.

31. *Ibid.*, p. 69. Rappelons aussi le propos d'Alphonse DE WAELENS, *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haye, Martin Nijhoff, 1961, 211 p. Cf. p. 2 : « La philosophie est réflexion sur une expérience non philosophique. La philosophie est toutefois assez puissante et assez peu étrangère (ce qui signifie : *non absolument hétérogène*) à l'expérience non philosophique pour qu'elle réussisse à rendre celle-ci consciente d'elle-même *comme* non philosophique, lui permettant ainsi de s'ériger parfois en contestation explicite de la philosophie. Corrélativement, l'expérience non philosophique est suffisamment proche de la philosophie pour qu'elle trouve audience en celle-ci, lui inspire de l'inquiétude et aboutisse à la transformer *comme* philosophie ».

32. *Ibid.*, p. 71.

33. *Ibid.*, p. 72.

souvent l'enjeu des compétitions entre États³⁴. Cela signifie-t-il que le destin « l'emporte désormais sur l'espérance de la liberté et du sens, sous les espèces du cosmos techno-scientifique et des déterminations qu'il instaure³⁵ » ? D'après le philosophe, c'est une nouvelle figure de l'esprit. La seconde interrogation concerne la philosophie de la *praxis* : lieu du sens et de l'émancipation, la vérité est à faire selon l'action transformatrice de la société instauratrice de l'histoire. Aussi l'action sensée est la réalisation philosophique par excellence, passage du discours dans l'effectivité de la réalité historique³⁶. Une troisième application de la question renvoie aux substructures de la philosophie, selon la vision critique de la déconstruction. La tâche du philosophe est « d'entrer dans l'écoute de la "différence" », ce qui ne relève plus de la métaphysique mais en suppose au contraire le dépassement (*das Denken*³⁷). Mais alors la philosophie s'enferme dans le langage en ne s'interrogeant plus sur la réalité du monde ou de la destinée humaine, ni non plus sur la nature et sur la liberté, mais sur la signification du langage naturel ou même les expressions au moyen desquelles nous parlons³⁸. À ce niveau, elle se reconquiert du point de vue de l'analyse scientifique, mais y trouve aussi sa limite, à moins qu'elle ne devienne pour elle-même interrogation sur la limite : « que signifie la simple position de réalité "Il y a"³⁹ ? »

Considérant toutes les conditions de ce que peut signifier « philosophie » aujourd'hui, entre différents types de discours, Jean Ladrière s'interroge plus profondément sur le « *logos* inspirateur » par lequel la raison, qui sous-tend tout discours particulier dans le milieu de l'historicité, vient à elle-même. Il y a différentes figures de la raison. Or aujourd'hui aucune n'échappe à la mondialisation de la techno-science⁴⁰. Et de conclure :

[...] que la situation universelle est ainsi faite d'une tension entre d'une part un système abstrait, indifférent aux cultures et à la dimension du sens, qui pénètre nos existences mais en même temps les ignore, système qui tend de plus en plus à se déterminer à partir de lui-même et à poser comme fin son propre développement [...] et, d'autre part, la dimension d'enracinement par laquelle les hommes gardent accès à leur être authentique, ou encore à un horizon de finalité, ou encore à la forme éthique de l'existence, ou encore à ce qui leur permet de s'inscrire dans la totalité comme lieu ultime de tout accomplissement⁴¹.

Il s'agit donc de réconcilier la raison et la vie, « d'intégrer dans le champ sans frontières d'une communication vraie » la pluralité des méthodes, des systèmes d'interprétation et des croyances. « La philosophie par elle-même n'est pas la vie sensée, elle en est seulement le moment réflexif et critique » : sa fonction ultime est de maintenir ouverte la question du sens. Dès lors la raison est « l'espérance » d'elle-même comme accomplissement du sens à travers les signes.

34. *Ibid.*, p. 73.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, p. 74.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 75.

39. *Ibid.*

40. Le terme de mondialisation n'est pas encore utilisé à l'époque.

41. *Ibid.*, p. 76.

4. Langage et raison

Poser le destin de la raison, c'est souligner qu'elle n'est pas une sorte d'invariant, il y a un devenir de la raison, non pas comme expansion régulière d'un contenu mais bien comme progressive émergence d'elle-même⁴². La raison se découvre en ce qu'elle produit, elle advient à elle-même dans les opérations qu'elle effectue et qui lui donnent de se reconnaître. Or, c'est de ce jeu d'auto-présence à soi, dans l'action qui porte la raison comme à l'extérieur d'elle-même, que surgit « l'événement » du sens. Il y a de fait une dialectique constitutive réciproque de la raison et du sens. « C'est cet événement qui en est la véritable destination, toujours à nouveau requérante⁴³. » « L'événement du sens est lui-même le sens de l'effort de la raison ou sa raison. » La raison se fait par thématisations successives, appuyées sur un sens déjà à l'œuvre dont elle va constituer au fur et à mesure toutes les dimensions, principalement l'ordre du savoir et l'ordre de l'action.

Comme l'éveil de la parole, le langage naturel est lié à la texture même de l'expérience en prise immédiate sur le monde, encore s'en sépare-t-il tout aussitôt par sa fonction référentielle et sa fonction prédicative. Il suscite effectivement un milieu différenciateur qui sert de base aux relations référentielles, lesquelles vont toujours du langage vers le monde, non l'inverse. Tandis qu'au croisement de l'acte référentiel et de l'acte prédicatif jaillit à proprement parler le « sens », le langage, en articulant la phrase, transfigure le fait, « il le confirme dans son eccéité ». Mais le sens n'est jamais épuisé par la phrase qui en détient la trace : « il excède toujours ce à quoi le destine l'acte qui le met en œuvre⁴⁴ ». C'est ce deuxième point de vue que l'approche pragmatique a mis en évidence, en tant qu'elle vise le comportement de communication et qu'elle met en évidence la force illocutionnaire de l'énonciation, comme s'il y avait une initiative donnée par le sujet parlant dans l'acte langagier. En plus de la production du sens, le langage est aussi médium capable de reconduire aux principes et de relire toute la chaîne des déterminations acquises : ce qui apparaît comme un ordre systémique universel assure à la fois la connexion des phénomènes et leurs conditions de compréhension authentique. Cette troisième phase de l'auto-réflexion de la raison rejoint l'intuition langagière des formes pures. C'était l'idée de la *mathematis universalis*, dont la fécondité méthodologique s'ajoute à celle de la déduction démonstrative en logique. Quoi qu'il en soit du système, la réflexion est aussi relancée par le pouvoir créateur de l'esprit. Revenant sur ses propres instaurations, liées à la logique et au progrès créatif, « la raison se saisit comme principe opérant présent en toutes ses actualisations ». Tout en étant libre à l'égard de toute mesure qui lui viendrait de l'extérieur ou même de ses propres œuvres, « elle devient la condition ultime de possibilité de toute compréhension, de toute liaison, de toute argumentation

42. Jean LADRIÈRE, « Raison et eschatologie », *À la recherche du sens. Revue de l'Université d'Ottawa/University of Ottawa Quarterly*, 55, 4 (1985), p. 173.

43. *Ibid.*, p. 174.

44. *Ibid.*, p. 175-176.

et de toute thématisation⁴⁵ ». La réflexion devenue transcendantale instaure alors la structure qui constitue le *logos* du monde.

À côté de la parole langagière s'exprime aussi l'action. Comme dans le domaine de la raison théorique, la raison pratique fait émerger un univers sensé, dont « les fins ne sont pas distribuées de façon arbitraire ». On y reconnaît une organisation des principes, comme une organisation des fins. Sa capacité de se diriger vers des fins révèle une démarche singulière, dont la qualité marque un excès sur son propre processus, en sorte qu'elle lui permet de s'accorder à un horizon du monde comme étant éthiquement universel, « même si la qualité éthique concernant le monde n'est pas du monde ». C'est l'institution qui lui donne son lieu repérable, tangible, dans la mesure où celle-ci est médiatrice des volontés donnant sens à l'action — comme analogiquement la parole est portée par le discours. Ainsi « le mouvement du sens est porté par des intentions, l'avènement des fins est porté par des volontés⁴⁶ ». L'action, comme la parole d'ailleurs, doit avoir sa source dans un principe pour se rapporter, suivant sa propre initiative, « vers l'horizon extra-mondain duquel les instaurations institutionnelles prennent leur sens ».

Dès lors, « l'auto-constitution de la raison théorique et l'instauration de la raison pratique doivent être, d'une certaine manière, un même processus ». Or, précise Jean Ladrière, la raison qui se découvre d'abord un pouvoir de discursivité générateur de sens s'assume de plus en plus comme volonté de son propre avènement. Elle devient un projet d'instauration — projet qui est historiquement celui de la philosophie —, où l'on saisit une correspondance de principe entre l'ordre de la vérité et l'ordre de la justice. Ni la science de la nature ni les mathématiques ne peuvent en rejoindre les fins. L'entreprise de fondation du côté du savoir reste limitée sinon illusoire, et par ailleurs du côté de l'action la violence reste toujours présente. Il faut donc repenser la structure interne de la raison. Est-ce selon l'idée de participation d'une raison limitée à une raison infinie ? Ou plutôt, ne faut-il pas penser que la raison appartient à la constitution même de l'expérience, à sa finitude ? Dans ce cas, il ne s'agit pas d'une constitution de la raison comme état, mais bien comme devenir. La raison n'est donc jamais donnée toute faite à elle-même : elle va se constituant, elle se réalise dans le processus même de sa propre constitution⁴⁷. Soit qu'on la considère à partir d'un principe, soit qu'on la comprenne plutôt comme un appel qui émane d'un lointain *telos*, encore non réalisé mais qui donne son inspiration à tout le processus — en tant qu'il assigne sa loi intégratrice comme condition de totalisation du processus. « Or la raison est essentiellement ouverture, elle ne totalise pas⁴⁸. » Le *telos* ne peut que « préfigurer une épiphanie promise ».

Il ne s'agit pourtant pas pour la raison d'un enchaînement réglé par le *telos*, il s'agit d'une reconnaissance progressive d'exigences, répondant à des sollicitations

45. *Ibid.*, p. 182.

46. *Ibid.*, p. 184.

47. *Ibid.*, p. 189.

48. *Ibid.*, p. 190.

qui ne viennent pas de nous mais « qui sont de l'ordre de l'événement⁴⁹ ». La démarche qui fait advenir le vrai et le juste ne peut pas s'appuyer sur des preuves, elle doit faire confiance au-delà des apparences, dans l'attente de la promesse, dans l'espérance. « Ce qui est promis et attendu c'est la survenance d'une péripétie toujours en suspens et toujours annoncée, c'est l'événement qui donne sens [...] c'est l'événement même du sens. »

L'idée d'une structure eschatologique de la raison suppose donc la priorité de ce qui est à venir par rapport au donné présent. Cet avenir n'est pas lié au développement de virtualités présentes, il porte une réelle nouveauté commandée par ce qui est en avant de lui. Chaque moment est déterminé par un événement ultérieur, et chacun par l'événement ultime. C'est l'*eschaton*. Il donne à tout le processus sa raison d'être et son pouvoir d'espérer. Le processus de la raison est alors à comprendre comme la manifestation progressive des conditions rendant possible l'accueil de l'événement, aussi bien dans l'ordre du savoir que dans celui de l'action. Cela suppose que le vrai n'est pas un système établi de vérités, qu'il est à construire tout comme l'ordre des fins. En ce sens le terme dépasse les figures de la raison. En tant qu'expressions finies les vérités vont vers le partage, vers une action universalisante, mais aussi vers l'action réciproque, qui unit dans la singularité des rencontres. Là se joue le rapport originaire entre raison et éthique.

5. Éthique et existence

On assiste à « une inversion du rapport traditionnel entre réflexion éthique et la pratique⁵⁰ ». De fait, l'action est confrontée à des situations nouvelles, qui ne relèvent plus du monde naturel ni de l'intuition existentielle habituelle, mais d'un monde transformé d'une part en vertu de l'artificialisation du monde matériel et virtuel, due aux progrès de la science et des technologies, d'autre part par la prise de conscience éthico-politique d'une instauration intersubjective institutionnalisée. Le savoir normatif d'une visée d'universalité concrète effective pour tous les acteurs humains repose sur l'idée de justice traversée par les plans politico-sociaux d'une instauration universelle de la démocratie. Dans les deux cas, la conscience éthique doit se construire de nouvelles significations normatives alors qu'elle reste incertaine face aux conséquences encore inconnues que celles-ci peuvent entraîner tant pour l'existence collective que pour l'accomplissement de la vie individuelle. Les procédures argumentatives et les méthodes décisionnelles risquent en effet d'entraîner le langage de l'action à s'appuyer davantage sur des critères issus de la normativité scientifique ou de l'applicabilité positive de l'expertise plutôt que sur les critères issus de la véritable intuition éthique : « Le souci éthique s'est thématiqué en savoirs d'experts⁵¹. » Ainsi les critères de vérifiabilité ou de réfutabilité (Popper) en science, qui n'obéissent

49. *Ibid.*, p. 190.

50. Jean LADRIÈRE, « L'éthique déstabilisée par la science », dans *Trois essais sur l'éthique économique et sociale*, Paris, Éditions INRA (coll. « Sciences en question »), 2001, p. 145. Cf. aussi, Jean LADRIÈRE, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Montréal, Fides ; Namur, Artel, 1997, 334 p.

51. « L'éthique déstabilisée par la science », p. 145.

qu'au principe général d'empiricité, servent à déterminer les propositions de base de la démarche scientifique⁵². Si elles entraînent avec elles une valeur de vérité ce n'est que par rapport à un monde objectivement soumis à la réduction, où il n'y plus de fondation absolue de vérité. De ce fait la science reste neutre du point de vue du jugement éthique, même si son exigence de vérité relève d'une sorte de croyance en un méta-principe⁵³.

Aujourd'hui, la nécessité de construire de nouvelles normes éthiques engage souvent les acteurs à s'appuyer sur le modèle méthodologique de la science, qui par ailleurs a fait ses preuves. L'éthique va distinguer ainsi des types de situation dont on peut comparer et confronter les significations particulières. Les normes n'ont que partiellement un caractère formel dans la mesure où elles ne se rapportent pas à des situations concrètes mais à des « types » de situations. La norme est applicable à une situation dans la mesure où elle est capable de mettre en rapport telle action avec tel type de situation. Toutefois ce qui constitue le moment essentiel de l'application éthique, c'est l'assomption de la normativité de la norme dans son type de situation. La conscience jugeante doit pouvoir saisir le rapport qui existe entre la situation actuelle et l'exigence de la visée inscrite dans le mouvement de l'existence, « ce qui met en relation l'existence dans son état présent avec ce qu'elle est appelée à être, avec ce qui serait son être accompli⁵⁴ ». Certes les débats décisionnels sont soumis aux règles de l'analyse logique, rhétorique, démonstrative et argumentative, constituant un système langagier d'allure formelle⁵⁵. L'échange argumentatif, doit bien se trouver une base d'accord par régression d'argumentations successives, en l'appuyant finalement sur un principe où il y a accord. Mais dans ce cas « l'acceptabilité intersubjective de ce principe ne dépend plus d'une argumentation — puisque le principe constitue le terme final de la régression », mais « sur la base d'une vision commune qui est d'ordre intuitif ». « Ce qui est en cause n'est plus alors la vérité du principe mais l'acceptabilité pratique de la thèse jouant le rôle de principe⁵⁶. »

Traditionnellement le fonctionnement de la raison pratique se fonde dans l'expérience historico-culturelle en laquelle l'action prend progressivement conscience de sa normativité intrinsèque. Il s'agit de l'adéquation du comportement effectif à la norme fondamentale « qui s'exprime par la séparation originelle entre le bien et le mal » et qui se fait entendre par « cette voix intérieure qui fait reconnaître le meurtre comme interdit⁵⁷ ». On remarque que « la séparation originelle entre le bien et le mal, déterminante pour la validité d'une proposition normative dans l'ordre pratique correspond à la séparation entre le vrai et le faux dans l'ordre du savoir ». L'action a donc un caractère existentiel : « elle est par elle-même engagement d'une responsabi-

52. *Ibid.*, p. 154.

53. *Ibid.*, p. 158.

54. *Ibid.*, p. 177.

55. On pourrait y voir aussi la mise en place du *consensus*, imposant les règles et les décisions propres à l'agir communicationnel.

56. *Ibid.*, p. 165.

57. *Ibid.*, p. 168.

lité et par là mise en jeu de l'existence elle-même⁵⁸ ». L'utilitarisme et le conséquentialisme, l'un comme l'autre, cherchent à trouver une garantie d'objectivité à l'action éthique en prenant comme fil conducteur soit la valeur de l'utilité, appréciée sur base d'informations empiriques, soit les conséquences dérivées de l'accomplissement de l'action. Or, appliquée au monde nouveau des artefacts, la réflexion éthique doit nécessairement s'inventer de nouveaux modèles normatifs et passer par une démarche d'interprétation, bref « élaborer une herméneutique de l'artificiel⁵⁹ ». Elle doit tenter « de réinsérer la situation préalablement comprise en son sens objectif dans le mouvement concret de l'existence », en prenant appui sur les trois dimensions attachées phénoménologiquement au concept d'existence : la corporéité, la temporalité et l'altérité. En effet, l'existence n'est concrète que par sa corporéité, médium entre la réalité du monde cosmique et le domaine des significations culturelles. Le *topos* de l'échange, c'est le corps, dans toutes ses dimensions vécues d'être au monde avec les autres. « Le corps est interprété comme l'ouverture sensible et comme l'instance articulatrice du monde, comme puissance signifiante originaire. Le monde de la culture, les constructions de la raison théorique, les instaurations de la raison pratique renvoient à cette sphère du vécu et au corps comme lieu premier de la vie du sens⁶⁰. » Le corps est la disposition existentielle fondamentale nécessaire à l'action, d'une part par sa réceptivité sensible qui lui donne la capacité d'éprouver et de retentir à ce qui l'affecte et d'autre part, par sa puissance d'initiative qui est celle de l'action dans son effectivité opérante. La temporalité vécue donne toute son extension à l'existence qui se vit elle-même comme destinée. Celle-ci concerne l'orientation de l'action dans des situations « qui ordonnent son vouloir au *telos* qu'elle est appelée à être ». L'existence est habitée « par ce vouloir profond, qui est vouloir de persévérer dans l'être, vouloir de son unité, et donc vouloir de son intégralité ». L'existence porte donc la responsabilité d'elle-même, mais elle ne peut effectivement l'exercer que dans la solidarité d'une co-existence « qui la lie à ceux qui partagent avec elle la condition humaine⁶¹ ». C'est sur la base de cette signification éthique fondamentale que l'on pourra déterminer la pertinence normative par rapport à telle situation, et donc la décision éthique adéquate qui s'ensuit pour tel contexte. Mais il n'y a de questionnement éthique que par rapport aux possibilités réelles qui sont en jeu dans l'action. Dès lors la signification réelle de la situation pour un sujet « c'est la manière dont elle s'inscrit dans son existence en totalité, dont elle affecte la relation qui ordonne son vouloir effectif à son *telos*, à ce qu'elle est appelée à être ». Mais pour qu'il reconnaisse cette signification il faut justement une intuition qui est un jugement sur le caractère global de l'existence dans son « vouloir » profond.

Ces quelques textes de Jean Ladrière, qui indiquent l'itinéraire philosophique de quelque 40 années, sont révélateurs des principales orientations, une même ligne de

58. *Ibid.*, p. 178.

59. *Ibid.*, p. 186.

60. Jean LADRIÈRE, « Le structuralisme entre la science et la philosophie », dans *Vie sociale et destinée*, p. 184. Cet extrait offre une description qui semble très justement convenir à la définition du *topos*, ici décrit comme lieu du corps.

61. *Ibid.*, p. 188.

force y traverse les figures successives — quoi qu'il en soit des modalités méthodologiques d'approches — métaphysique, phénoménologiques, structurales, langagières, éthique. Ce qui constitue l'horizon de recherche, c'est l'existence, dans sa dimension de visée téléologique, à l'appui d'une intuition originaire radicale.

II. L'ORIGINAIRE RETROUVÉ

Je voudrais maintenant resituer davantage la question de l'originaire. « N'y a-t-il pas dans l'affectivité une racine plus profonde que la raison, qui porte la raison elle-même et qui lui donne de pouvoir espérer ? L'*eschaton* n'est-il pas alors ce moment où la raison et le désir se médiatisent complètement, l'universel retrouvant la singularité de la rencontre et le désir assumant la force et la vérité de l'universel⁶² ? » Il faut souligner en quoi l'ancrage originaire inaugure la genèse anthropologique pathique de l'existant en lui donnant à l'origine de la vie son statut de « relation » de sens. Comment signifier cette relation de sens ? Méthodologiquement, en tant que sujet existant nous ne pouvons en parler qu'à rebours : le vécu passé retentit encore dans mon présent, mais sa thématization suppose déjà une conscience langagière, le Cogito qui la « dit ». C'est un paradoxe méthodologique que de décrire du point de vue phénoménologique la condition relationnellement réciproque entre l'acte réfléchissant, qui cherche à thématiser son mode vécu irréfléchi alors qu'il est lui-même partie prenante, et la parole signifiante qui garde en elle la marque de ses replis affectifs originaires. Cette part de non-dit à propos du vécu se maintient puisque les signifiants interfèrent avec la pré-compréhension de leur être. Or ce qu'il s'agit ici de comprendre ce ne sont pas les affects mais l'essence (*eidōs*) du donné affectif, la « structure de l'affectivité » en tant que dimension universalisable — le vécu affectif en tant que tel —, et non pas les contenus affectifs particuliers individuels que chacun vit sans concepts⁶³. L'affectivité connote à la fois l'idée d'affectation et de sens : l'affectivité fait sens dans le ressentir. Le sens pathique associe réceptivité passive et donation active de sens, selon un rapport dynamique de réversibilité. Cette réversibilité est engendrée par le mouvement générateur du sens, la « différence » toujours déjà là du sens, qui met en cause le sens. Cet écart différentiel renvoie originairement, pensons-nous, à l'originarité affective⁶⁴.

1. La corporéité

Pour la décrire je fais tout à fait mienne la thèse anthropologique de Jean Ladrrière, à propos de la triple fonction structurante de l'existant : la corporéité, la temporalité et l'altérité⁶⁵. Le « sens » de la présence à soi pathique se joue dans la corpo-

62. Jean LADRIÈRE, « Raison et eschatologie », p. 192.

63. Nous reprenons partiellement un thème étudié lors du colloque au Département d'éthique à Longueuil, dépendant de l'Université de Sherbrooke, le 5 septembre 2000.

64. Cf. notre article « Questions d'anthropologie philosophique aujourd'hui », *Revue philosophique de Louvain*, 4 (novembre 1995), p. 589 et suiv., p. 595.

65. Cf. Jean LADRIÈRE, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 54.

rité qui est une structure d'échange de l'existant comme « être-au-monde », « l'exister » du sujet au monde. Le corps est non seulement l'ancrage objectif de l'existant dans la Nature vivante — certes il est le résultat de l'évolution au cours de l'ontogenèse et de la phylogenèse —, mais il est lui-même centre de perspectives dans l'espace-temps du monde, c'est-à-dire qu'il s'auto-constitue en s'auto-recevant de la Nature, il est *relation d'échange* perceptif (*Ineinander*⁶⁶) avec les autres vivants dans le champ englobant du cosmos. Mais il est « corps que je suis », que j'existe actuellement en acte, en relation avec les choses alentour qui — de mon point de vue ici, maintenant —, se profilent à l'horizon du monde spatio-temporel déjà là (*Lebenswelt*). Le corps vécu c'est l'entre-deux, le « pli » d'immanence et de transcendance, de ma présence au monde, à partir de laquelle se déploie l'histoire d'un sujet en propre.

D'une part, dans la perception, le corps comme acte sensible donne « sens » au monde alentour (les organes des sens) en vertu de la réversibilité d'action-passion qui ouvre la « différence » du sentir-ressentir. Par exemple le toucher : le doigt qui touche activement se perçoit passivement touché⁶⁷. Les deux moments co-existent, même si nous ne pouvons pas en faire une réflexion sensible globale : il reste toujours une distance, un surplus qui sépare et surmonte les pôles, c'est la « différence » qui fait sens *entre* figure et fond. Nous ne pouvons saisir dans la réciprocité circulaire le « sens » qui en émerge et dépasse l'acte sensible qui constitue la perception. Cette configuration réflexive toujours fait l'enjeu des cinq sens. Ainsi l'acte de voir est en même temps voir de son voir, le sujet se voit voyant et vu dans le jeu croisé de la vision, comme si l'objet vu qui se montre là-bas me renvoyait le voir de là-bas sur mon ici, ce qui fait la réflexion en miroir du sujet voyant, réfléchi lui-même dans son voir. Cette réversibilité joue également pour les organes des sens entre eux. Voir c'est d'une certaine façon toucher, entendre c'est déjà visionner. De même, le sentir entretient une réversibilité au niveau des significations abstraites (« voir » le problème). De plus l'acte du corps percevant s'accompagne toujours d'une dimension motrice ouvrant en quelque sorte l'espace pour s'y rejoindre virtuellement là-bas, comme si l'action se précédait sur les choses alentour et sur le fond d'horizon, qui justement me les fait voir. D'ailleurs le corps qui se meut m'accompagne toujours, je le vis globalement comme schéma structurel en chacune de ses parties. Il définit mon comportement, médiatise ma relation avec les choses et les autres par l'expression gestuelle qui en est le mode pré-langagier. C'est donc le corps qui constitue ma manière propre d'habiter le monde.

66. M. MERLEAU-PONTY, *La Nature (Notes de cours du Collège de France)*, établi par D. Ségler, Paris, Seuil, 382 p.

67. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 108 et suiv.

2. La temporalité

D'autre part, la dimension fondamentalement relationnelle du corps est aussi temporelle. Husserl décrivait la conscience de soi comme « présent vivant⁶⁸ », à la fois au sens transversal, quand elle s'affecte des phases successives du sentir, selon les rétentions du passé et les protentions vers l'avenir — mais aussi au sens du flux longitudinal qui la distend vers le passé et vers l'avenir (*distentio*). Or cet écart différentiel, vécu dans la présence à soi, n'est retentir de soi que grâce à l'extériorisation de soi dans la rencontre avec le monde et avec les autres (*intentio*). L'impact de cet « événement » produit justement l'affect et c'est la rencontre qui dévoile au sujet sa corporéité concrète. L'existant vit immédiatement cette présence sur le mode pathique comme présence affectée du corps vécu. Merleau-Ponty la nomme « synthèse passive d'un rapport de soi à soi », où le présent vécu s'identifie à l'ipséité du sujet, « au sens où l'affectant et l'affecté ne font qu'un dans la poussée du temps », dans « la transition d'un présent à un présent⁶⁹ ». Celle-ci constitue justement la situation paradoxale du présent, elle fait que je suis ce que j'ai été, mais de façon telle que le présent que je suis se maintient comme toujours « tout juste passé ». Il en est de même de l'avenir qui est à la fois promesse de ce que l'existence n'a pu être et projet d'être l'ensemble de mes possibles à venir. Plus radicalement d'ailleurs, c'est la tension temporelle, historique, la différence vécue comme « vie-mort », qui entretient l'existant du fond de lui-même dans l'affect polarisé d'angoisse et de désir. Car même révolu, le passé garde en tant que tel, dans le présent, la coloration affective d'un passé perdu, paradis originaire, qu'il véhicule encore par le désir et l'angoisse en leur visée d'échappement. Le corps vécu dans la temporalité auto-constituante du soi s'éprouve comme dimension relationnelle « ex-statique ». Mais dans la rencontre, perpendiculairement à son propre flux temporel le corps s'ouvre à la profondeur spatialisante actuelle du monde, l'horizon environnant. Sa présence au monde s'inscrit selon la double référence différenciante du temps et de l'espace. C'est à la croisée du temps et de l'espace vécus que s'éprouve justement le *quale* affectif. La réversibilité de la « synthèse passive » comme présence à soi dans l'écartèlement du soi constitue l'émergence de la qualité affective. On comprend alors que la grandeur intensive de la rencontre dépende immédiatement de l'accueil ou de la menace pressentis sur le monde, elle donne sa qualité spécifique au « sentir-ressentir ». Cette *différence* vécue est l'affect que le corps réfléchit en propre. Rappelons l'exemple proustien bien connu de la « petite madeleine » : les qualités sensibles présentes manifestent une « différence originaire » vécue, à laquelle le corps retentit (ainsi la saveur et l'odeur élargissent l'existence jusqu'au passé et aux lieux oubliés de l'enfance : tout Combray dans une tasse de thé⁷⁰). Ces qualités sensibles affectent ici le corps de l'aura sensible d'un passé perdu. Ce n'est pas l'objectivité positionnelle de la qualité qui actuellement

68. Cf. E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964, p. 109.

69. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 479, 487 et suiv.

70. M. PROUST, *À la Recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), vol. I, p. 178.

concerne le corps, qui est en jeu, mais l'intensité d'une temporalité vécue, en tant qu'elle agit sur les possibles, comme reprise d'un passé ou anticipation d'un « à-venir⁷¹ ». La qualité n'est donc pas la cause de l'affect, elle est l'affect qui la concrétise, en sorte que la chose ou l'être rencontré me présente pour moi-même le mode de retentissement de l'existence sur elle-même.

Corrélatif à la temporalité, il y a l'horizon non intuitif, qui prolonge le domaine d'horizon perceptif en s'étendant à tous les lointains, et « le moi peut être intentionnellement "affecté" à partir d'eux⁷² ». Cet horizon vide embrasse le monde tout entier comme l'horizon unique d'expérience possible — c'est la Nature comme monde environnant des existants qui en sont affectés. Et c'est en même temps de façon transposée la Culture. Par une sorte de constitution réciproque⁷³, « nous sommes pris dans l'univers monadique d'un système de vie sans fin, dans l'infinité de notre vie propre et de la vie intersubjective historique⁷⁴ ». Cette donnée phénoménologique révèle une sphère d'expérience bien plus profonde : le Monde se manifeste radicalement comme horizon affectif⁷⁵, il est toujours « commencement de monde⁷⁶ ». Au lieu de considérer le monde du dehors, *partes extra partes*, le corps le mesure affectivement, « le corps passe dans le monde et le monde passe dans le corps ». Le sens même de la corporéité s'approfondit dans la dimension relationnelle de la vie qui relie la participation de tous les hommes avec la Nature dans son ensemble et avec tous les autres vivants (*Ineinander*). Cette relation signifie l'essence concrète du monde comme dimension ontologique que Merleau-Ponty appelle « chair du Monde⁷⁷ ». Le Monde est alors l'horizon de totalité sensée, à tous les niveaux d'expérience. L'ex-istant en éprouve radicalement la *Stimmung*, l'humeur (*Befindlichkeit*) qui engage son ouverture à être. Que ce soit dans l'angoisse d'« être jeté là » et d'être mortel, ou dans la joie d'exister dans l'*Ineinander* diversifié de la Nature, le Monde renvoie l'affect en sa teneur pathique singulière, qui, toutefois, est toujours déjà culturelle. Ainsi en toute rencontre il y a « synthèse passive » avec l'étoffe même du Monde. Le sens le plus radical de la « différence ontologique » se manifeste au niveau anthropologique dans l'éprouvé polarisé d'absence et de présence, notamment selon sa bipolarité d'angoisse et de désir.

3. L'altérité

Le concept d'intropathie (*Einfühlung*) désigne chez Husserl la médiation de reconnaissance par laquelle mon corps (*Leib*) vit perceptivement, sur le mode irréflecti-

71. *Ibid.*, vol. III, p. 258.

72. E. HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la Constitution*, p. 231 et suiv., p. 205.

73. *Ibid.*, p. 210.

74. *Ibid.*, p. 213.

75. M. HEIDEGGER, *L'être et le temps*, trad. R. Boehm et A. De Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 168 et suiv.

76. M. PROUST, *À la Recherche du temps perdu*, vol. I, p. 184 ; vol. III, p. 79 ; M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 320 et suiv., p. 273.

77. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 304.

de la rencontre, le corps de l'autre⁷⁸. Ce n'est pas d'une « mêmété » fusionnelle qu'il s'agit mais d'un « analogon » vécu. L'intropathie fait que le corps se reconnaît dans l'autre, qu'il vit directement cette extériorisation de lui-même dans l'autre, en se situant à la fois ici et là-bas comme l'autre de l'autre, dans l'altérité mienne. Ainsi je découvre non seulement le comportement d'un autre, dont je peux vivre l'expression de l'intérieur de ma propre corporéité, mais je peux le vivre de son centre vécu, par lequel il me pose à son tour comme pôle de sa transcendance propre. L'intropathie n'est pas l'intuition originaire — tel le vécu de la corporéité présente à elle-même, elle donne l'« appréhension » de l'autre⁷⁹. « L'enfer, c'est les autres », justement par « ce trou de vidange » qui fait que le « je » n'est plus centre du monde, que mon existence est impliquée par celles des autres⁸⁰. Certes ce critère d'objectivation indique que l'altérité, tout en étant la perte pour l'existant d'une totalité vécue, est fondamentalement position objective de subjectivation. Mais il y a plus, puisque le je se vit sur le mode de participation affective avec l'autre. C'est la différence affective qui fait « sens » dans la rencontre, comme impact immédiatement éprouvé de menace ou d'accueil. Condition de ma propre reconnaissance, l'autre est aussi dans la réversibilité des pôles celui dont le point de vue et la jouissance m'échappent. Par cette médiation de l'autre, le sujet se découvre à son tour l'autre pour l'autre, étranger à soi-même. Cet aspect d'altérité médiatisée de l'autre en moi, me révèle alors ma propre relationalité subjective, le « moi-même ». Cette réversibilité du soi-même dans l'altérité du soi-même est intrinsèquement constituante du « sens » toujours surmonté du « je », sens à la fois pathique et temporel. Ainsi le corps se reconnaît dans l'autre sur le mode irréfléchi, par l'expression du geste et de la parole : le geste annonçant le dire et la parole se réfléchissant sur l'affect gestuel.

Tout acte humain a un sens, parce que le corps est pouvoir d'expression naturelle, il est « cette question muette et permanente qu'un corps adresse à un autre corps et que le désir comprend aveuglément⁸¹ ». Mais selon ce mot même de Freud, la sexualité est liée à tout l'être connaissant et agissant. L'événement de la rencontre fait justement jouer le « sens » de l'altérité comme une force dynamique, énergétique, de vie. Reprenons ici le dire psychanalytique, tout en maintenant le cadre phénoménologique du propos sur l'affectivité, il nous permet de suivre à nouveau frais le « sens » du sens qui fait la genèse de l'affect, et il consacre l'assomption d'une histoire symbolique du sujet. Génétiquement parlant, la relation sexuée constitue l'ouverture signifiante de la vie, par le mouvement créateur du désir. Ce désir parental met immédiatement en œuvre le jeu de la corporéité qui porte l'enfant vers sa finalité objective. « Sens » qui lui donnera à son tour de pouvoir entrer dans la vie du désir et de s'auto-constituer selon son projet directeur dans une existence finie. Dès la naissance, le « sens » premier du désir donne sa marque, celle de la « parole première » — celle du désir parental —, à l'*infans*. Cette « parole » lui donne effectivement le droit de se

78. E. HUSSERL, *Philosophie première*, II, p. 108 et suiv. ; M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 299.

79. E. HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la Constitution*, p. 230.

80. J.-P. SARTRE, *Huis clos*.

81. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 184 et suiv.

recevoir dans l'existence, d'habiter le « bien » être⁸². L'*infans* (qui n'a pas la parole) « entend » affectivement l'affect désirant des parents à son propos. Cet affect redoublera d'intensité au moment du sevrage alors qu'il doit assumer pour la première fois la polarité effective d'angoisse et de désir, et qu'il doit accepter sa propre existence, même si elle n'est encore qu'anonyme. Par le jeu triadique de la jalousie, il aura à se reconnaître lui-même dans sa propre corporéité, objectivement à sa place, vis-à-vis de la « relationalité » sexuée des parents. Le rapport originellement duel mère-père — encore anonyme —, *et* enfant, doit nécessairement devenir triadique pour que celui-ci se pose lui-même dans sa subjectivité en propre. Il advient désormais à la conscience réflexive de soi et peut sortir de l'indifférenciation fusionnelle et narcissique originelle. Du fait de l'identification vis-à-vis du parent de même sexe il peut s'inscrire dans l'existence affective qui lui est assignée en propre, mais il en découvre aussitôt la finitude et la temporalisation *entre* naissance et mort. La « différence » sexuelle instaure donc pour l'enfant le « sens » premier, qui donne l'orientation de sa vie, sa visée affectivement polarisée selon son devenir singulier personnel. La « différence » sexuée est l'écart signifiant le plus originel, il induit par son caractère pathique la vraie dimension « relationnelle » de l'existence, fondamentalement située par rapport à l'autre sexe et il articule son entrée réelle dans une vie signifiante⁸³. Il y a de fait une réversibilité conditionnante de l'un par l'autre sexe⁸⁴ : l'homme n'advient dans sa masculinité que « par rapport » à la féminité de l'autre sexe et la femme n'assume sa féminité que « par rapport » à la masculinité. La parité sexuelle comme position de complémentarité actuellement prônée n'est pas suffisante si elle ne recourt à la relation intrinsèquement réciproque du devenir de l'un par l'autre⁸⁵. Cette constitution sexuée du sujet est sans doute la structure existentielle la plus radicale non pas pour le vivant que nous sommes mais pour l'avenir « personnel » de l'existant. Car il va retentir en toutes ses actions et à tous les niveaux de sa vie. La structure d'altérité sexuée est donc tout à fait singulière, elle est plus originaire que l'altérité simplement individuelle entre les existants en général. C'est en effet au cours de son devenir intrinsèquement différencié par la parité sexuelle que le sujet adviendra à la dimension personnelle qui cherche à accomplir le « sens », comme différence singulière, relationnelle, de l'existant⁸⁶. Nous pouvons retrouver ici le thème de la téléologie existentielle appliquée à la vie historique de la personne.

82. Cf. la thèse de E. LEVINAS, dans *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1947-1984. Levinas renouvelle la question en fonction de la « stance » qui fait l'événement d'exister. Il souligne l'atemporalité de l'instant où le sujet se pose comme « je suis » et le situe immédiatement en tant que relation à soi, dans « l'habiter » de sa position d'être. Il faut comprendre le sens d'habiter l'être comme d'un « bien-être », ce qui est l'ici en propre du corps mien.

83. *Ibid.*, p. 187.

84. M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 274.

85. J. KRISTEVA propose la reconnaissance effective d'une « parité » institutionnalisée, *Le Soir*, 08/03/2001, p. 14.

86. Cf. « Vie affective et temporalité », dans G. FLORIVAL, éd., *Figures de la finitude. Études d'anthropologie philosophique*, vol. III, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de Philosophie, 1988, p. 90 ; cf. aussi notre article, « Questions d'anthropologie philosophique aujourd'hui », *Revue philosophique de Louvain*, 4 (novembre 1995), p. 595.

Mettant en jeu une manière d'être-au-monde, constitutivement réciproque selon son « altérité différenciée », la structure de l'affectivité pose la « forme » du sens, c'est-à-dire le « rapport » de sens — différence, vécue d'abord par la corporéité avant d'être « rapport » symbolique et expression langagière. Grâce à cette structure affective, l'enfant est capable de s'inscrire dans la chaîne des signifiants, d'abord en s'intégrant, selon son mode vécu, à l'apprentissage signifiant du geste pour entrer progressivement dans la signification parlée, dont la portée de sens se trouve toujours déjà culturellement instituée⁸⁷. Le langage est bien la mise en relation du sens par la médiation de la corporéité. C'est donc la corporéité qui conditionne la « différence », le « jeu » du sens langagier — tout en s'appuyant sur le signifiant objectif comme support anthropologique concret universel. Le *logos* affectif (*eros*) porté par l'horizon de sens culturel donne son empreinte à tous les niveaux d'expression⁸⁸. Par l'*Einführung*, l'*eros* s'est présenté comme structure esthésiologique du corps humain, il insère entre soi et soi plaisirs et douleurs qui ne sont pas clos sur eux-mêmes et invitent à comprendre le sens du sentir⁸⁹. Dans l'*Einführung* le corps est la dimension participée avec les autres existants qui effectue l'échange entre le sensible (*aisthesis*) et l'esprit langagier. Le « sensible » se prend dans la symbolique du corps en sorte que l'abstrait s'échange avec lui. Ainsi la parole est une structure différenciée sédimentée du sens, comme en surimpression sur le geste corporel, comme sa reduplication⁹⁰. Il y a bien « un *Logos* du monde naturel, esthétique, sur lequel s'appuie le *Logos* du langage⁹¹ ». La « différence » vécue de la vie sexuée a introduit l'humain au « sens » comme tel, rapport signifiant transcendantal, lequel manifeste l'être en toutes ses connotations naturelles et culturelles. Par conséquent la vérité du monde culturel, des diverses civilisations dans toutes leurs manifestations sociales, éthiques et politiques, prend racine dans l'originnaire affectif qui est vie relationnelle première du sens.

4. Éthique et affectivité

En défendant le rôle essentiel de la corporéité, comme relation de sens, on a posé la condition nécessaire au sens de la « personne ». Il s'agit alors de comprendre comment ce sens, de corporéité vivante, principalement comme *Einführung* pénètre tout le comportement humain en toutes ses activités et principalement dans l'action éthique. D'une part la négativité originnaire de l'affect, engendrée dès l'orée de la vie par la crise existentielle du passage de l'*infans* vers l'au-delà du sevrage et de la jalousie, lui a fait découvrir l'autre comme son autre, mais aussi comme prochain et comme *socius*. D'autre part, la négativité affective rend compte du principe de réalité, elle révèle l'expérience intersubjective de la corporéité et celle du « sens commun », comme

87. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 224, 225 et 316.

88. M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 274 ; cf. notre article « Personne, culture et affectivité », dans G. FLORIVAL, éd., *Études d'anthropologie philosophique*, vol. II, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de Philosophie, 1984, p. 281 et suiv.

89. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 183, 199. Cf. aussi R. GELY, *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 2000, 216 p.

90. *Ibid.*, p. 209.

91. M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, p. 274.

lien de participation originaire à la *Lebenswelt*. D'autres affects concrets issus d'apprentissages successifs, par le jeu de l'imitation, de la compétition et des rivalités, dans l'entrelacs de relations collectives, dépendent aussi de la corporéité qui « s'entre-tient » dans l'action intersubjective en vertu de sa participation à l'histoire culturelle (*Geschichte*). De fait la médiation corporelle manifeste justement le « sens » *entre* nature et culture (l'*Ineinander*).

Or aujourd'hui une question éthique se rapporte justement à l'habitat du Monde naturel (*Umwelt*), mettant en question les conséquences de l'impact technologique qui transforme artificiellement la nature. Ce problème est soulevé à diverses reprises par Jean Ladrière spécialement pour analyser les méthodes d'argumentation utilisées dans les comités d'éthique à ce sujet⁹². Je n'en reprends pas la forme mais resitue le problème, comme lui, en fonction de l'ancrage corporel et la vulnérabilité affective, non seulement pour l'individu mais pour les collectivités⁹³. Le corps vécu reste le point d'ancrage, le sol médiateur pour mesurer l'action dans toutes ses conséquences. On ne peut réfléchir les investissements de la techno-science sur le monde humain qu'à partir de lui, soit qu'il en tire le profit d'un champ élargi par toutes les nouvelles inventions et le progrès de la vie, soit qu'il s'assure contre les risques qu'elles détiennent en refusant les conséquences encore inconnues. Pourtant le monde des artefacts, matériels ou virtuels, dépasse en quantité et qualité la productivité des méthodes antérieures aux dépens de l'habitat lui-même. La dimension d'espace-temps — assise naturelle de la corporéité —, recrée l'horizon existentiel à une échelle insoupçonnée. En fait la question majeure concerne la crainte d'une réelle rupture de *Stimmung*. Mais on constate qu'il y a un « sentir » de l'objet artificiel, qui est induit, selon les publicités complices, par l'initiation affective de la sensibilité. Les finalités propres de l'artefact ne sont pas toujours données directement dans leurs modes d'apparition, mais nous pouvons les rejoindre par quelque analogie avec l'objet naturel ou même anticiper sur leurs modes d'apparition par analogies perceptives successives, ce qui provoque une sorte de naturalisation du monde artificiel, même si la sophistication est très élevée. Le corps s'inscrit ainsi analogiquement dans la Nature comme à la totalité, élargie à de nouveaux possibles.

À cela s'ajoute le problème de la mondialisation (économique, politique), qui déstructure l'héritage des différentes cultures et modifie les structures de comportement face aux situations encore inconnues. Nous assistons dès lors à un tournant de l'exigence éthique dans les débats éthiques. Sans abandonner pour autant les acceptions de la morale classique souvent définie en fonction d'une subjectivité transcendante, l'éthique prend désormais appui sur l'ensemble d'une « citoyenneté universelle », comprise dans sa relation concrètement institutionnalisée. Il s'agit d'une instauration concrète de l'intersubjectivité, ce qui explique son caractère essentiellement politique lié, par exemple, à l'instauration des droits de l'homme et à celle de la démocratie. Il ne s'agit plus du « bien agir » individuel mais de l'action « juste », parallèle d'ailleurs à la recherche de vérité — thèmes travaillés par Jean Ladrière

92. Jean LADRIÈRE, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 64 et suiv.

93. *Ibid.* ; cf. « L'action et la corporéité », p. 185.

comme les enjeux sociaux et politiques de l'éthique⁹⁴. L'élément neuf par rapport aux éthiques classiques, c'est l'implication réciproque de tous les problèmes au niveau planétaire. Nul n'échappe aujourd'hui aux effets de la techno-science sur la « Nature », devenue positionnelle d'un monde en totalité où le rôle de l'homme est devenu de plus en plus important : c'est l'impact de l'*Ineinander* des vivants dans l'*Umwelt*. Cette relationalité ontologique du sens trouve de fait son pendant éthique dans le lien de solidarité (qui n'a pas de connotation avec le terme d'entraide). Le lien de solidarité tient au fait de « tenir ensemble » et de porter ensemble la responsabilité de l'humain comme tel, aussi bien vis-à-vis de la communauté humaine que vis-à-vis de la Nature, qui en est la dimension vivante, englobante et signifiante. L'éthique concrète n'est donc plus une morale du sujet, elle engage l'individu humain dans le champ effectif d'une responsabilité collective, politique, et dans sa participation au sens de la « Vie ». Le fil conducteur de l'action éthique c'est ce lien de solidarité, qui n'a rien d'abstrait mais reflète le tissu humain, en tant que corporéité intersubjective, dans son engagement nécessairement collectif. D'ailleurs la responsabilité des décisions éthiques qui engage les décideurs — certes ils le sont en tant que sujets personnels —, engage en eux toute l'humanité dans sa responsabilité à l'égard de la Nature en totalité. L'éthique ne concerne donc plus le « Bien », conçu uniquement par l'individu libre et autonome de son action, ni non plus seulement en lui la reconnaissance absolue de la personne, elle concerne d'abord l'ensemble des institutions « justes » qui s'appuient sur des médiations concrètes de l'ordre naturel. Or cette convivialité effective avec et dans la Nature, l'homme la porte en sa corporéité qui fait de nous justement des vivants personnels. C'est dans le « ressentir » authentique de nos comportements les uns pour les autres que se reconnaît le don d'une Nature matricielle, que d'aucuns nomment « Création ».

Comment rejoindre l'intuition éthique dans l'argumentation éthique ? Les tenants des comités d'éthique tentent d'assurer l'objectivité de la normativité à partir d'un accord consensuel — issu de débats argumentés en raison de l'applicabilité des normes et de leur recours aux principes —, même si le langage individué de chacun se rapporte fondamentalement à une « intuition vécue ». Or le discours éthique, dans son objectivité formelle, ne peut pas par principe reconquérir le monde vécu : il reste au niveau des principes et des types de normativité sans jamais rencontrer la singularité vécue⁹⁵. Tout autre est la compréhension médiatisée par la corporéité. Dans leur choix éthique les « décideurs » devraient revivre de l'intérieur d'une rationalité adulte le soubassement affectif qui enclenche le plus profondément l'exigence de l'intuition éthique. On peut d'ailleurs aussi se demander si la question de la diversité vitale

94. Jean LADRIÈRE, « Les droits de l'homme et l'historicité », dans *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 245-276.

95. Voir dans notre chapitre ci-dessus « IV. Éthique et existence » la critique de Jean Ladrière à ce propos : l'échange argumentatif doit bien se trouver une base d'accord par régression d'argumentations successives, en l'appuyant finalement sur un principe où il y a accord. Mais dans ce cas « l'acceptabilité intersubjective de ce principe ne dépend plus d'une argumentation, puisque le principe constitue le terme final de la régression », mais « sur la base d'une vision commune qui est d'ordre intuitif ».

inscrite en chacun n'est pas valable aussi au niveau culturel⁹⁶. Il y aurait alors une responsabilité éthique des « décideurs » qui joue à tous les niveaux de la vie en respectant non seulement la dignité humaine dans sa propre corporéité, mais aussi celle des collectivités dans leurs rapports d'échanges culturels. Plus radicalement et plus globalement, la responsabilité éthique est relative finalement au fondement ontologique de l'expérience humaine, la Nature comme processus de vie à tous les niveaux d'existence selon la circularité promotionnelle de leur apparaître (*Ineinander*). Il s'agit alors de fonder une éthique de la Nature en totalité, à la fois comme processus de vie (l'élan vital du vivant) et comme instauration de la singularité humaine personnelle et de la différenciation culturelle. Jean Ladrière la rattache à la visée téléologique du champ existentiel.

Nous avons vu que la différenciation du « sens » donne à l'attitude éthique l'exigence d'une vie désirante toujours relationnelle. Toutefois, comme l'éthique se maintient dans le champ de la rationalité pratique, pour ne pas dire du « devoir » (au sens kierkegaardien du terme), elle n'en découvre pas nécessairement l'usage originel. Enfermée dans la règle, elle risque de buter sur ses propres limites, sur le non-dicible d'une expérience plus englobante, irréductible à la rationalité objective. Mais elle peut s'émouvoir par le « mal-être » de la symbolique du mal, ce qui l'entraîne à reconnaître trop souvent son impuissance ou son incertitude. Mais le fait de se reconnaître dans sa limitation régulatrice porte en soi son dépassement, *qui n'est plus de l'ordre éthique*. Il permet d'entrevoir « le supplément d'âme », dont parlait Bergson. Ici nous pourrions, dans la ligne de Jean Ladrière, parler du « sens du sens » éthique. Chercher le sens du sens éthique, la source transcendantale du conditionnement éthique, c'est rechercher la clé donatrice originelle du sens.

Jusqu'à présent, notre thèse anthropologique portait sur l'implication de la corporéité et sur son interrelationalité affective, naturelle et culturelle. Nous pensons qu'elle est la racine profonde de toute action éthique. Il est vrai que le débat éthique ne remonte pas nécessairement à la résonance affective de l'*Einfühlung* originelle, mais c'est en elle que surgit l'intuition qui commande l'intelligibilité du mouvement existentiel en l'amenant dans le cadre rationnel de la vie éthique. Toutefois l'affectivité qui peut induire le sens du « bien-être » y trouve aussi son point de rupture, du fait qu'elle est transposée au-delà de sa visée du raisonnable par son désir d'accomplir l'absolu de l'existence en sa singularité personnelle. D'une part, en effet, la conscience éthique donne à l'existence affective une dimension positive en la régulant selon son sens. Il y a de fait constitution réciproque du désir et de la conscience éthique : celle-ci lui donne de répondre, de son point de vue, à la visée formelle et universalisable de la loi ; celle-là, la structure affective, jouant pour le sujet le rôle inducteur introductif à la vie éthique. Mais, la structure affective travaille « téléologiquement » au dépassement de l'éthique. Elle met en jeu le « sens » de l'existence, sa finalité ultime, dont l'éthique ne peut que préparer ou baliser l'aspiration infinie. L'analyse de la structure de l'affectivité par rapport à l'éthique met donc en valeur

96. Lévi-Strauss souligne dans son interprétation des structures élémentaires de la parenté, fondées sur l'échange, la montée du processus naturel vers une diversification culturelle de plus en plus grande.

une double perspective : celle du conditionnement originaire comme terrain favorable à la conscience éthique et celle de la source ultime du sens en sa proximité donatrice. Au-delà de la limite éthique s'aperçoit le moment de conversion par lequel la conscience éthique se découvre donnée à elle-même. L'ultime source donatrice de sens au-delà de la limite éthique, portée par « l'espérance », se répercute à la fois sur le cheminement originaire de l'affectivité et sur l'élargissement éthique de l'action raisonnable. Du point de vue phénoménologique, la source transcendante de sens qui est donatrice du « bien-être », en tant que « sens transcendantal », se répercute sur la visée éthique rationnelle⁹⁷. Mais encore, ce qui était au niveau de la génération, dans la structure affective originaire — source de désir et création donatrice —, trouve dans l'appel ultime de sens l'origine de sa potentialité donatrice, ainsi que le « sens » de son implication pathique sur la conscience éthique. Phénoménologiquement, les trois dimensions — affectivité, éthique et don —, se recoupent, même si elles n'interfèrent pas à chaque fois. Dans l'exemple des droits de l'homme qui relèvent d'une philosophie orientée par la notion de personne, émanant d'une tradition judéo-chrétienne, l'expérience d'une donation aimante (*Agapè*) s'inscrit aussi bien dans l'expérience existentielle que dans l'intuition éthique. Il y a d'autres exemples — le fait d'actions héroïques ou d'attitudes mystiques —, qui n'en appellent pas nécessairement à l'éthique : ainsi le stade esthétique et le stade religieux peuvent être indifférents au stade éthique (Kierkegaard). Finalement la donation créatrice de sens qui fonde l'ordre du « cœur » (Pascal) dépasse la rationalité pratique du devoir, c'est-à-dire la simple normativité éthique.

*

L'herméneutique ontologique déborde ici la méthode phénoménologique appliquée à l'étude de l'affectivité par son intention téléologique visant le sens ultime du désir. Mais l'acte personnalisant du don trouve sa condition existentielle dans l'événement par lequel le « je » se reçoit du « don de l'être », au plus profond de soi. C'est « l'intuition » d'une altérité, cette fois non réciproque, qui « donne sens ». Et c'est sur cet horizon donateur que l'affectivité « effective » induit par delà l'éthique la condition d'une relation véritablement personnelle. Cet horizon de sens permet alors à chacun de se reconnaître en toute rencontre authentique comme le « prochain » de l'autre. Peut-être est-ce à cette conclusion existentielle que toute l'œuvre de Jean Ladrière nous convoque, comme « à la recherche du sens ».

97. Cf. l'article de J. ENGLISH, « Que signifie l'idée d'une téléologie universelle chez le dernier Husserl ? », *Recherches husserliennes*, 9 (1998), p. 3-36.